

行為的直観と形成的現象学 (Transformative Phenomenologie)

—— 西田哲学の将来を考へる ——

ロルフ・エルバーフェルト (Rolf Elberfeld)

桑山 裕喜子 訳

一 行為と知の峻別

行為 (Handeln) と知 (Wissen) の峻別は西洋哲学において、哲学的思考の中心の出発点の一つであるのみならず、様々な仕方で哲学的に理解し、解釈することが可能である。その例を以下に三つ挙げたい。一、いずれの知識にも先立つて行為することが既に行われている場合。二、反対に、いずれの知識にも先立つて既に行為が先行している、と捉えられる場合。三、知識と行為が最初から決して分けて考えられない、と理解する場合。このように、その区別の仕方に応じ、それぞれ全く異なったアプローチの仕方が可能となる。行為が先行する場合、いずれの知識も、行為に締め付けられたまま、常に行為のみから生まれてくるものに限られる。知識が先立つ場合、知識は行為から次第に離されていき、最終的に大変抽象的、あるいは形式ばった知識のみが正しいとされる方向へと向かいかねない。しかし、行為と知識を既に内的につながったものとして見る場合、この二つの次元が常に、思考と行為の双方でそれぞれに中心的な役目を果たしている点を指摘することが可能になる。とはいえ、以上挙げた三つの考え方そのものの中にも、い

くつもの多様な重みの置き方が可能であろう。また、これらのアプローチの仕方をそれぞれに詳らかに限定・分析することが可能であるのも想像に難くない。

例として、古代ギリシヤ語の古い言い回しの一つである「ソフィア」を挙げたい。この語においては、行為と知識の双方に密接なつながりを見出すことができる。この「ソフィア」は、現在、通常「知恵」と訳されるが、しかし、現時点で見えられているホメロスの最古の文献である『イリアス』では、「知恵」という定訳の意に反し、むしろ職人的作業・行為の枠組みにおける知識という、非常に特殊な形で使用されているのがわかる。また、そこでの技巧的行為は、アテネ神に教えられるものとして描写されている⁽¹⁾。古代ギリシヤの文学作品の中では、「またその後代においても、例えば、芸術家、大工、予言者、軍の指揮官、航海士、医者、馭者、格闘家等の職業の職人は、当時、いずれもみな『ソフォイ(賢人)』と呼ばれ」ていたという⁽²⁾。

(一) 古代ギリシヤにおける「ソフィア」という知

「ソフィア」という言葉は、古代ギリシヤ語では、まず具体的な行為そのものにおける「器用さ」や「巧みさ」、あるいは「熟練」といった意味を持つ。この意味のちに「理解」「知識」「洞察」や「賢さ」の方向へと変化していく。「ソフィア」とは、古くは、技巧的作業・行為の形式が、同時にかなりの知を要する実践的效果とつながるといふ意味を有していた。というのも、ピエール・アド(Pierre Hadot)の一節によれば、「真なる知というものは突き詰めて言う⁽³⁾と、能力、あるいは「できる」ということであり、本来に何かが「できる」ということは、善を生み出す、善の現実化であるから」なのだ⁽³⁾。ここでは、能力が「ソフィア」としての知、及び行為の程度を測るものとして使われて

いるのは明らかであろう。賢者とは、行為の際にその行為をよく解し、それを成功させることができる人、であろう。しかし、ここで付け加えておくべきことは、当時のギリシヤ人にとって、この行為と知の両者が一体である「ソフィア」とは、人間自身の力のみならず、「神々」によって教えられるものとして認識されていたという点である。そのような概念史においても、この神的なるものへの関連性は、以降常に見受けられる⁽⁴⁾。

「ソフィア」とは行為と知の両方のことであり、これは、生の非常に多様な領域において妥当であると見なされていた。古代ギリシヤ文化内で、知識が行為に対し優位な位置に立ち始めるのは、その後少し経ってからのことだ。この過程は、「ソフィア」と「テクネー」（芸術・技術）がますます対立的なものとして扱われるようになる、イオニア自然哲学の中に見受けられる。この区別によつて知の内面化の傾向は強まっていく。「汝自身を知れ」(gnothi se auton)というモティーフとの関連から見ると、行為と知識の区別は遅くともプラトンの時代にはずれを起こしてくる。そこでの知識とは、イデアの形で、あらゆる行為に先立つものとして扱われる。プラトンの『アルキピアデス一』において、「自己自身」(auto to auto)は私たちのうちにある神的なものとして認識されるのだが、それは行為の準備段階として扱われている。そして西洋哲学の大きな流れは、その後、この知識の優位を背負っていくことになる。このような背景から、西洋における哲学史を、行為と知の峻別という観点から詳しく見ていくことは、また意義あるものであり得る。

(二) 中国古典哲学における「知行合一」

中国の古典哲学では、ギリシヤの哲学においてと同様、ある種の効能（効果）としての知との文脈（コンテキスト）

において、行為と知の密接な関係が見出される。ギリシャ哲学との相違は、中国古典哲学では、知識や思考ではなく行為がそれ自体の洗練が優先されるという点にある。そして仏教が中国語に出会い、相関する中で、行為との関係が新しい形の知識を發展させるような立場が現れてくる。そのうち新しい儒教の流れである宗明理学においては、行為と知識の区別が、哲学することにとつて重要な次元を獲得するに至る。これはその後様々な議論を呼ぶことになるが、この哲学の潮流からは、特に王陽明（一四七二—一五二九年）の思想を取り上げておこう。王陽明は、自らの哲学を通して行為と知の密接な連関を發展させたのである。彼の有名な「知行合一」は、まさしく知と行為の直接な関わりを表現している。

先生「……私は、嘗て、知は行の思辯する處があります。行は知の修行である。知は行の始であり、行は知の完成である。」と説いたことがあります。若し真に理會するならば、只「知」といへば、「行」は其の中に含まれて居、只「行」といへば、「知」は其の中に含まれて居るのです。…今の人は却つて知行を二つの事柄として、「必ず先づ知つて後行ふことが出来るのだから、我は今は講習討論して知の修養をし、眞の知を得てから行の修養をしよう。」と思つて居ます。それだから、一生涯行ふこともなく、一生涯知ることもありません。是はなかなか小さな病弊ではありません。そして其の由来する所も一朝一夕のことではありません。私が今「知行合一」を説くのは、此の病に対して薬を投ぜんとするのです。……(5)

行為と知の関係については、複雑で広範にわたるいくつかの議論がある。この引用は、そのほんの一例で、王陽明の印象が表明されているにすぎないのであるが、彼が、この二つの次元の内的つながりに重点を置きつつ論じようと

している様子は覗える。他の箇所では例えば、基本的にこの二つの次元には一つの言葉しか要らないとまで言われる。というのも、知が問題になるときはいつも行為そのものが、そして行為そのものが問題になるときは同時に知が、論じられているからだと言われる。ただし教育的な理由においては、王陽明はこの二つの次元を区別することに意義を見出している。また同時に、この二つの異なる働きについて以下のような示唆をも与えている。一・知は行為にその向かう先を示し、行為は修養としての知の実行である。二・知とは始まりであり、行為とはその成就、及び完遂である。以上の説明により、王陽明にとってこの行為と知の内的なつながりがどれほど重要であったか、十分に強調できただろう。一方、西田幾多郎も当然のことながら、王陽明の考えを『善の研究』の出版以前、既に把握していた。『善の研究』では第三編「善」において、王陽明の主張を以下のように解釈している。

王陽明が知行同一を主張した様に眞實の知識は必ず意志の實行を伴はなければならぬ。自分はかく思惟するが、かくは欲せぬといふのは未だ眞に知らないのである。（『西田幾多郎全集』旧版（NKN）1:106）

最終的に西田は、「純粹経験」そのものを知と行為の内的なつながりとして見るようになるが、ここでの知と行為とは、しかしながら、思考することと意志すること、と見るべきだろう。西田は、主観と客観の峻別以前にある感性的な現象の生起そのもの、世界の感性的な開けそのものの経験に基づく考え方をとっている。（この姿勢は、後期西田においても貫かれている。）感性的な現象の生起そのものは、表象や思考の行為、感情といった主観的な営みを生み出し、それらはまた、言語の使用や思考のような行為によって、それぞれに区別されるようになるのだが、まさしくそれらが起る感性的生起そのものこそ、世界が開かれることそのものを表すと言ってよい。『善の研究』によれば、

すべての経験の基礎として、そこから形を解釈するもの、それが「純粹経験」である。この非常に豊かで生き生きとした現象の生起そのものであり、おのずから（自然に）生じてくるような生起そのもの、それが「純粹経験」であろう。西田は、山登りに集中しているときや楽器の演奏に没頭しているときなどを、その例として挙げている。そのような状況について考えることそれ自体が、その出来事の生き生きとしたみずみずしさをとり損なってしまうような現象であり、そこでは、知と行為がまさしく一つのものとして遂行される。「純粹経験」の思想には、感覚的行為の場とでも言えるだろうか、常に個に先行し、そこにおいてはじめて行為する私・自己が発展するような場が、現れてくるのである。

二 西田における遂行の「場所」

この知と行為が一つのこととして遂行される感覚的行為の場をより詳らかにし、それについての思索を深めつつ、西田は、場所の思想をさらに発展させていく。この場所そのものは、そもそも物理的性格をもっておらず、決して客体化を許さない。現実の現れの最高次の場所を、西田は「絶対無の場所」と名付けているが、それは主客両者、すべてのこと・ものを含み、存在せしめる場所のことである。場所という考えは、いずれの行為や思考もまさにそこから現れてくるものであり、世界の関係性の生起そのものへとつながっていく。その意味で、「絶対無の場所」としての世界が起る場所は、世界の現象の生起そのものとして捉えられる。この生起は、いつも既に、区別をもたらす行為のいずれにも先行すると同時に、常に分析する側にある諸行為においてのみ現象してくる。そのため、生の具体的な生起そのものの中でしかその姿を現し得ず、あるいは遂行され得ない。そこにおいて哲学することは、しかし、この

世界が起こる場所を浮き彫りにすることができる唯一の方法だというわけではない点に、注意したい。西田は、むしろそこでは、特に芸術的過程に特有の可能性を見出している。従つて、西田を身体的行為により焦点を当てて扱う方向へと導いたのは、純粹経験と場所そのものがより具体的に、そしてより身体・感覺的に理解されてくる、芸術的過程であつたと言えるだろう。この意味で、身体、及び西田の思想における身体的行為への注目が高まつてきている哲学研究の現状は、大変論理的な帰結であると言える。その先にある課題は、意識という概念を身体と精神の統一的生起として解釈することである。

我々の身體はかゝる行為的自己の表現として、我々の意識の基礎となる意味を有するのである。意識的自己の立場に立てば、身體は我々の意志の機關とも考へられるであらう。併し身體は単なる道具ではない、身體は意識の底にある深い自己の表現である。かゝる意味に於て我々の身體は形而上學的意義を有つと云ふことができる。我々の眞の自己の内容には、必ず行為を伴はねばならない、身心一如の所に我々の眞の自己が現れるのである。(NKZ 5:156)

この引用では、西田が「意識的・自己意識的・自己」から「行為的自己」へと向かう歩みを通し、身体性の次元との関わりの中で、行為する意識についてより深い考究を目指していることが明らかにされている。この移行によつて、西田はデカルトとカントに起因する認識論の限界を突破しようとしている。その結果、西田のもとで認識論は身体的行為の次元に新しい基礎付けを得ることになる。このような観点から、西田の歩みはハイデッガーの『存在と時間』のそれと並列に位置付けられるであろう。両者は、いかなる思考を担う認識をも可能にすると同時に、それらに常に

伴われている具体的な身体的行為を一つの次元として明示することによって、特にカントに起因する認識論の領域を克服している。そこでの両者の重要な違いは、次のようなことだ。西田においては、感覚的知覚は（これはカントにおいてと同様だが）いつも既に与えられていなくてはならない。また身体的行為は、具体的世界的背景との身体的共鳴から、さらには、まさにこの背景、あるいは関係性自体のうちから、行為を通して、具体的な諸状況において初めてそれぞれに具体化される。

この意味で、西田哲学全体において、行為の次元は、明らかに、その様々な発展段階で重要な意味を持っている。行為とは、結局は人間であるということであり、また、人間の認識そのものが、身体的諸行為に基づいて実現されることである。しかしながら、広い意味で見た場合の行為とは、日常的行為でさえも、あるいは言葉の使用自体もまた、身体的行為だと理解することができる。この点にも注意しておきたい。「純粹經驗」が日常的行為を通して明らかにされるように、身体的表現を意味するような行為もまた、決して特別でより高尚な行為などではないのである。しかし、「純粹經驗」の哲学についての西田による本質的な自己批判は、「純粹經驗」の考えでは、知識の意味が十分に論じられ得なかったという点にある。西田は『善の研究』出版後、ほぼ二十年の間、知識の構成のための探究に彼の研究のすべてを費やすことになるが、一九三〇年代以降、この反省的努力の結実として、彼の思想の一つの中心的問題・関心となったのが、行為と知を根本的、かつラディカルな仕方でつなげていくことである。その印象も確固たるものとなった新造語、「行為的直観」とは、まさしくこのことを表現するものだ。それは、フィヒテやシェリングにおける知的直観とは区別される、身体的に行為する直観そのものことである。もちろん、ここでも身体的次元は意図されているのだが、行為的直観とは直観的知の意味をも持つものだ。直観的知は知的思考というたつた一つの拘束から解放され、身体的次元との関係付けによって、創造的行為における「身体的自覚」へとつながっていくのである。

我々の眞の自覚は意識的ではない。創造的なる所に、眞の自覚があるのである。(NKZ8:332)

(一) 身体・言語的行為の直観としての「行為的直観」と「絶対無の自己限定」

「行為的直観」は、一方では現実自体の創造的な動き方、それもその意識なくして動いているような動き方そのものであり、他方では、同時に、この動き方の経験が、哲学的考察や限定の出発点にもなり得るようなものである。ここでは、哲学的限定、及びそれによって問題となる言語の使用までもが、身体的行為の自己経験から生じ、展開されていくことになる。これはまた、西田の思想が、ヨーロッパにおける伝統的な概念的思考と区別され得るということだ。西洋哲学では、経験の次元へ回帰し、西田と似たアプローチや態度の方向性を有する思想的な流れが多少あるが、その一つとして、現象学を挙げることができよう。しかしながら西田は、自身のその特殊な形式を持つ「現象学」において、意味構造のもとにある個別の現象を最も重視するという見方はとらない。むしろ、一つ一つの現象がまず現れてくる場所そのもの、それも「絶対無の自己限定」として、先に暗示した意味での、つまりいつも「今ここ」において、非常に具体的に生起してくる場所そのものを問題として扱う。行為的直観とは、開かれた、未だ限定されていない生起そのものとしての「絶対無の自己限定」であり、それは常に具体的な表現的状況の生起そのものでなくてはならないのである。西田はいずれの生起について語るにも、絶対無の自己限定は常にそれ自身を隠されたものとして、見つけられるや否やただするりと抜け出てしまい、決して客体化を許さない世界の根源的起りりとして、いつでも現象において具現化してくるのだという点を説明しようとする。さらに、彼は、いかにしてこの起りりが人間的生

において実現されるのか、そしていかにしてこの起こりを守っていくことができるのかについても、思索を掘り下げている。そしてこれは、西田によれば、常に創造的な仕方で各々に新しい配置を生み出し続ける、具体的、かつ歴史的な種々の世界において起こる。

「絶対無の自己限定」は、創造的生起という意味において、物事や現実の「身体的把握」を通して具体化・可視化されてくる。それも把握する側もされる側も、常に進みながら新しく限定されるといふ仕方で起こる。ここでまさに、認識論のある分野で扱われている、外的世界をいかに説明すべきかという問題が、単なる副次的なものとしてしかその相を見せなくなる。この外的世界という問題はしかし、認識が単なる対象の認識一つに還元されてしまうようなときに生じる。それも、既に主観と客観の区別が一義的に前提されてしまっているような認識において、である。行為的直観においては、人間とものは創造的な仕方、自らをそれぞれに形作り合い、見つめ合っている。これは、この身体的形成の過程において、歴史性の根源的起こりから、最も小さな一つ一つの行為に至るまで見出され得る。すべがいつも既に、身体的かつ豊かな表現により「行為的直観」的に限定されることで、常時新しい生の形が現れてくる。これは、西田が様々な歴史的世界の次元に主な重要性を見出している点とも関連している。

私の行為的直観といふのは歴史の形成作用を意味するのである。歴史の現在とは、そこに物が造られる、物が生ずる場所的限定を意味するのである、歴史的自然の自己限定をいふのである。我々は行為すによつて物を見ると考へる。併し行為そのものも歴史的自然から生れるのである。行為的自己といふのは歴史的自然の個物的限定といふ意味を有つたものでなければならぬ、歴史の傾向といふ意味を有つたものでなければならぬ。

(NKZ8:89)

「行為的直観」において人間は、自らが世界「生起の場」の契機そのものになるという仕方、現実の生起の中へと取り込まれる。この行為の場において、世界が自己自身を形成する、あるいは世界が世界になっていく、と言うことができる。右の一節で、西田は世界をまた「歴史的自然」とも呼んでいる。これは、自然と歴史の区別が基体化されない考え方に基づくものだ。つまり、両者が既に限定された対立項として扱われるのではなく、「行為的直観」的に極端とも言える仕方、互いに互いを包み込み、互いに互いを生み出すということの示唆であるということだ。このような形で歴史と自然とは、常に「今ここ」という現在において生じる世界であり、また同時に、私たちの日常的遂行の世界そのものでもある。

かゝる歴史的現在の世界が我々に最も具體的な日常性の世界と考へられるものである。すべての學問的知識も此處に基くのである。眞の日常性の世界といふのは、私の所謂行為的直観の世界でなければならぬ。(NKZ.8:68f.)

「行為的直観」の観点からは、歴史とは、まずは時間の経過における諸事実についての史的概観だと定義することはできない。歴史とはむしろ、いずれの身体的行為においても具体的に形成されてくるような、具体的日常性とは不可分な、時間そのものであると言える。西田によると、人間の特別な能力とは、世界に取り込まれること自体の自覚と、この歴史性の自己意識を得ることである。自覚においては、いずれの客観化の試みも、客体化の観点も、無意味なものとなる。そこに残るもの、そこで見えるようになってくるものは、遂行性 (Performativität) としての世界そのものである。この遂行性は、それ自身をそれとして見せる以外のことをしない。また遂行性そのものはいかなる意味も

持たないが、それは、遂行性自身がそれ自身において意味が生ずるその姿を顕わにすることによる。

空間即時間、時間即空間なる矛盾の自己同一面が、行為的直観の世界としていつも現實の世界と考へられ、そこに世界が成立すると考へることである。(NKZ 8:123)

(二) 思考と具体的言語の使用

以上のように展開してきた考えは、哲学という行為の仕方の先に何が待っているのか、その可能的帰結を主な問として投じてくる。いくつもの重要な哲学的過程において、その客観化の手続きにより把握されるあらゆる分析の仕方が取り除かれることを想定してみる。ここでは果たして、どのような哲学が可能となるのだろうか。どのような言語形式が、哲学のために残されているだろうか。西田は日本語で考え、哲学する⁽⁶⁾。このことが、考えることそれ自体にとって決して無意味でないのであれば、以下のような問が可能になる。西田の言語使用を通して、特に日本語に固有な構造と関連する側面が発見されるのではないか、という問である。しかしこれは、日本語にのみ見出され得るということではなく、むしろ日本語が言語使用の特殊な仕方を、他の言語に比べ、よりわかりやすく、近づきやすい形で提供するのだと見るべきであろう。このことは、ある思想や考えを、流れるようにして言語の形へと、より自然に導き出している、と理解することもできる。

「絶対無の自己限定」という複合語について、西洋哲学の分野(のみ)で活躍する人ならば、ここで言われる「事象」は果たして哲学にとつて有意義であり得るのか、あるいは単純に言語的思考が破綻してはいないか、全く理解不可能

な事物を単に言語化したいだけなのではないかという疑問を持つはずだ。このように想定される帰結は、哲学においては特に、言語はものを客観化する機能を持つだけである、あるいは真実は正しく限定された表現においてのみ現れ得るという思考に見られる。これは明らかに、アリストテレス以来、ヨーロッパではなほ支配的であった哲学的言語理解のモデルによるものだと言える。しかし「言語と言語使用」そのものが、ラディカルな意味で「行為」そのものとして理解されるとき、同時に新しい可能性も開かれてくる。例えば、日本での哲学のみならずヨーロッパにおいても、既に少なからず見出されてきた、従来の思想を言語と結びつける方法がある。もし思考が「行為的直観」を現実の客観化である理として記述することを試みながら、そこに止まらず、さらに哲学する人々が、意識と身体が同時に遂行される場となるような行為的直観として、言語使用そのものに働きかけるならばどうだろうか。このような形でなされる哲学においては、言語に対する新しい姿勢・態度・関係の持ち方が生まれる可能性が、開かれてくるだろう。哲学的分析は、こうして思考という行為そのものを反省する段階に立ち返らせ、言語使用の新しい形を探す方向へと導びかれていく。というのも、思考そのものが行為的直観として遂行されない場合、思考それ自体が既に行為的直観から生じているということを言語使用によつて示唆できないまま、現実と世界の生起が、常に客観化された形で見られぬ方向へ強いられるからである。つまり私たちは、思考に関して語る場合、考えること自体が、ここで詳述してきた行為的直観としてその姿を明らかにするような、そういう言葉との付き合い方を見出さなくてはならない、ということである。そのような言葉との付き合い方、つまり言語使用とは一体どのようなものであろうか。

(三) 中動態的な言語使用と思考の遂行

思考の出発点として、以下のことを一つ提起したい。それは、ハイデッガーと同様に西田に関しても、彼らの使用する文法的中動態あるいは自発形とも呼ばれる文法形態 (Medium) が、彼らの言語表現と思想を大幅に規定しているのではないか、という考えである。西田自身、中動態という文法形式について中心的に扱ってはいない。しかし、この形式は彼の著作では随所に見出される。そのことはまた、この中動態 (Medium) の形式が現代の日本語においてもよく使用されるという点とも関係するであろう(7)。

その他のいくつもの言語―例えば古代ギリシャ語―においても、また、古代日本語においても、中動態から受動態は生じている。この関係から言うと、受動態自体がまた、他の解釈の余地、可能性を示してくるのではないか、という問が生まれてもよい。というのも、何等かのものが、私たちが受け身な形で捉えるようにこちらにやって来るとして、そのようなとき、私たち自身、所謂、主体の安全なポジションではもはやコントロールが出来ないような、現象そのものの最中にいると感じるからである。古代日本語の中動態の使用において、自発的な現象の生起、受動性、そして可能態の意味は非常に独特な関係を共有している。そこでは、これらの意味のどれがどの場合に当てはまるのか、といったことの一義的説明が不可能となっている。

今日でもよく使われている日本語の中動態の動詞として、「思える」が挙げられる。ドイツ語及び英語への翻訳は、決して容易ではない。基本的に、翻訳においては再帰代名詞を使うか、ドイツ語では「*sie*」、英語では「*it*」に当たる「それ」を使うしかない。その一例は「*es denkt mir*」であろう。しかし「思える」とは一体どのような意味なのか、これには一考の余地がある。

まず思いつくのは、「おのずから」(von selbst)という表現である。これは、「思える」で扱われている事柄が「私」によって考え出された、という意味を持たずに成り立つ。ドイツ語の表現に「mir kommt ein Gedanke」というのがあるが、これは、予期せずに何か良いアイデアが生まれたときに使われる。おのずと生じてくるような考えとは、自分でも驚くような創造的なアイデアであるかもしれない。そのような形で考えが舞い降りてくるときにはまた、それまでは思いも及ばなかったような可能性が思考において明らかになる⁽⁸⁾。このような点に考えをめぐらすことは、日常的な言語使用においては、おそらく意識されていないであろうが、西田の思想の解釈には重要となる、思考の進み方・遂行の可能なあり方を明確にするはずである。一九四〇年の論文「ポイエシスとプラクシス」において、西田はこの(思考と自発性の)関係性に取り組み、この点を明らかにするために観点の移行について語っている。そしてこの観点の移行はまた、西田の後期の思想において中心的な役割を果たすことになる。

物となつて考へ物となつて行ふと云ふ如きことを、人は多く單に直觀的と考へ非論理的と考へる。東洋精神が非論理的と考へられた所以である。併し我々が物となると云ふことは、歴史的世界の事物となると云ふことでなければならぬ。…物となつて考へ物となつて行ふとは、ポイエシス即プラクシスの、歴史的自然的に働くこととでなければならぬ。(NKZ 10:158)

西田は、私たちが「ものになる」とき、思考と行為の遂行を通し歴史的形成の過程に入っていくと言う。この「入っていく」とはしかしながら、単に受動的にでも、単に積極的にでもなく起こる。これについては、『論理と生命』で以下のように述べられている。

行為に於ては、我々は主観が客観を限定すると考へる。知覺に於ては、客観が主観を限定すると考へる。併し我々が受働と能働とを區別する前に、如何してかゝる主観と客観との相互限定といふものが可能なるかを考へて見なければならぬ。主観とか客観とかいふ獨立の實體があるのではない。主客の體立は絶體に相反するものの自己同一によるのでなければならぬ。(NKZ 8:297)

歴史的生成といふのは能働受働の矛盾的自己同一でなければならぬ。(NKZ 8:298)

ここでは、「場所の論理」に従つて、生成がことに中動態の意味においていかに表現化されるのか、について説明されていると言つても差しつかえないだろう。歴史的生成の場所とは自発的に生じる過程であり、そこでは歴史的形成のすべての契機が、相互に表現力豊かに前へ前へと進んでいく。そして、どこを探しても絶対的中心といったものは見出されない。というのも、すべてのもの・ことは相互作用的に共鳴し合い、限定するものであると同時に限定されるものでもあるからだ。この、すべての契機と契機の相互的浸透性は、中動態的な場として解釈することが可能である。この限定なき限定としての遂行性における中動態的な場こそ、西田が「場所の論理」と呼ぶものである。ここから、西田の思考そのものは果たしていかに現れるのか、という問が立てられるであろう。西田は、中動態の文法的形式に似た形で思考しているということだろうか。

(四)「考えられる」という表現と思考の発現―「行為的直観」の言語化としての「身体化された現象学」へ

西田が既に『善の研究』では特別な形でよく使用し、その後も、他の著作において繰り返した言葉として「考えられる」が挙げられる(9)。この言葉は様々な形で現れてくる。「考えられるのである」「考えられなければならない」「考えられるものでなければならぬ」等。この言葉の文法的形式は通常、可能態(考えることができる)あるいは受動態(思われる)と解釈される。これは、双方が同じ言語的な形を呈しているからである。これら双方の形式をもう一度よく見てみると、古代の日本語においては、特に「自発」の形(自身から生まれ出てくること、自発性)がそれらの形の背景をなしていることがわかる。西田の著作においては、彼が可能態、受動態、あるいはその双方か、いずれを意図しているのかを、おそらくほとんど見分けることはできないであろう。このような見分けをしなければ、西田の「考えられる」の使用は、中動態の意味を第一に反映させていると考えるのではないか。この解釈はまた、先に示した例を見れば、より明らかになるであろう。もしこの捉え方が妥当だと言える場合、西田の思考の遂行の仕方に、新しい観点が与えられ得る。つまり、西田は「何か」を考えだしているのではなく、彼自身のうちで思考が発現しているのである。それも、おのずから、中動態的な思考の意味で、まさに考える場所そのものから現れてくるような「考える」という現象であろう。これは、考えること自体において考えることとして、自らを明らかにするような中動態的思考、と呼ぶことができるだろう。つまり、考えるということが、考えることの場合において自ら考えているのである。その結果、考えることを通して、考えること自体が常に変化していく。というのも、動き、動性なくしては、考えることも、考えるという思考のものにはならないからだ。

この観点から西田の文章を見ていくと、西田自身、この思考の動性をテキストの段階で解消するということはせず

に、思考の生起そのものを現象として自らのテキストの形式の核とするというテーゼが、立ち現れてくる。このような意味で理解すると、「考えられる」という動詞の頻出が、西田自身の考え方そのもの、そして書くという思考の現実化そのものに発しているのが見て取れるだろう。西田は、書くという長い過程を経た後に自らの考えを体系化した形で発表する、という方法をとらなかつた。西田の文章は、読んでみると、西田が考えているところを傍観しているかのように、西洋の読者に限らず、日本の読者でさえ何かしらの苛立ちを覚えることがあるかもしれない。場合によっては、ある論文の冒頭で述べられた立場が、テキストを読み進めているうちに変化していく、ということもある。おそらく西田は書くことにおいて、あるいは書くことを通して考えていたのだ、ということが想像される。これはしかし決して珍しいことではない。むしろ珍しいと言えるのは、西田がこういうテキストを構想やメモではなく、彼自身の本来の哲学的論文として見ていた、ということにある。

西田は、テキストが自らの考える動きそのものの直接的な足跡であるように見えるような、「ものとなつて考え、ものとなつて行う」という姿勢を思考の指針として選んだ。さらに、「考えられる」という動詞が様々な組み合わせにより目立つてよく使用されている。この理由から、再び以下のようなテーゼを掲げてみたい。西田は、中動態という文法的形式そのものの中で考え、文章をつづるのだが、それによつて、行為的直観の様式を持つ彼の思考自体、常に行為と知、従つてまた実践と理論の双方の内的な連関を保ち続ける。

既に述べた通り、西田の哲学と現象学の間には何らかの類似があると言える。現象学的営みは、「事象そのもの」(die Sache selbst)を内的観点から記述し開いていこうとする。そこにおいて既に、意識を使いながら同時に、その意識を記述し分析しているという逆説が、明らかにになると言える。この記述そのものは、ある特定の言語のうちで起こる。それも、ある特定の文法構造を通してその経験を解釈するという形でなされる。ただしこの言語使用は、その経験を

決して固定化してしまうことのない形でなされる必要がある。思考そのものが、常に既に意識のいくつもの習慣として、それも言語的解釈の習慣として動いている。西田の行為的直観の思想は、いつも新たに現れてくる具体的生起を扱う際に、具体的な現象を具体的な身体的経験から言語に導くための示唆を与える。ここで非常に重要なのは、始まりが意識のみならず、感覚身体的経験そのものにある、ということであろう。ある意味でそれは具体的記述そのものを感覚・身体的経験から得るといふ、いわば身体化された現象学 (verlebte Phänomenologie) なのである。日常生活におけるすべての現象が、常に行為的直観の次元でも遂げられるならば、これらの現象自体すべて、行為的直観の遂行を通して、言語化されるようになる。このようにして、行為的直観は現象学のための方法的基盤となる。現象学はもはや単に一つの意識の場からではなく、行為あるいは状況の場そのものから始まるものとなる。行為的直観から出てくる現象を言葉にすることは、同時に、私たち自身をこの現象の中に入れながら磨き上げていく (sich in Phänomene einüben) ことを意味し、この所謂磨き上げ (Einübung) そのものは、常に事の具体的遂行として起るが、それはしかし、同時にあるいは後に記述する言葉や言語につながっていくものでもある。このように、遂行において特別な仕方で言語に注意を払うことを通して、まさしく西田が「ものとなつて考える」と呼ぶもの、それが生起するのである。歩くことの遂行において、私は現象学的に記述しながら歩くことを鍛錬し、思い出すことの遂行において、私は現象学的に記述するような形で思い出すことを磨き上げていく。感じるといふことの遂行において、私は現象学的に記述しつつ感じる練習を重ねていく。話すことの遂行において、私は今、現象学的に描写しつつ、話す私を意識的に経験し、磨き上げていくのである。諸現象はこのような形で、それによつて私たちがわたしたち自身を様々な次元において経験することができるような、修養・修行の道 (Übungswege) となる。それぞれの現象の記述そのものは、決して完結することなく続いていく。というのもそれは、様々な言語による記述が常に可能であるから

であり、のみならずまた、様々な歴史的变化を通し、諸現象自体が常に動きそのものの中にあり続けるからである。従つてこのような考え方の下では、一度にすべてのもの・ことを目にする事ができる観点などどこにも見つけられない。むしろ、こういった形で行われる哲学は、ラディカルに言うところと修養・修行 (Übung) だと理解してよいだろう。この意味において、西田の行為的直観は現象学とつなげることが出来る。そこで、次に形成的現象学 (transformative Phänomenologie) という概念について、以下に論じることにする⁽¹⁰⁾。

三 形成的現象学 (Transformative Phänomenologie)

意識の遂行の他、具体的な身体的行為として、とりわけ形成的(変化する形をとる)現象学的態度のもとに遂行、記述できるものはいくつもある。本稿の最後の第三部では、このアプローチをより具体的なものとして説明するため、一つの例について詳述したい。二〇一七年六月にエンリコ・フォンガロ教授(東北大学)、レオン・クリングス氏(ヒルデスハイム大学博士課程在籍)と共に、剣道と居合道における「型」というテーマで現象学的研究、及び稽古の実践を行った。四日間にわたり、私たちは共に、言語的・理論的な考えを実践的練習と結びつけるという作業に専念した。慣習的には、この実践と理論の側面は切り離して扱われるだろう。哲学する人々は、ゼミナールに身体的な練習を基本的には持ち込まない。また、剣道の稽古を受ける人々は、普通なら自分たちの稽古の中に、理論的思考など持ち込まないだろう。このゼミナールでは、まさにこの双方を一緒に行うということが試みられた⁽¹¹⁾。プログラムは次の通りであった。一日目の午前―フォンガロ教授による剣道と居合道の実践の歴史的背景についての解説、二日目の午前―クリングス氏による日本語の文献(古典と現代)から得られた「型」という概念についての解説、午

後—剣道の型の練習と解説。三日目の午前—約三十五人の参加者それぞれによる体験と印象の言葉化。この3日目のセッションで言語化されたそれぞれ大変意義深い観察には、まさしく解説の実践的応用とも言える「型」の現象学へと向かう、鋭い見解がいくつも見られた。最終日には再び、現象学的收穫である観察が取り上げられた。最後の稽古に向けて、この記述的観察を実践的に実りあるものとして実現させようという試みであった。この研究の実践そのものによって、まさしく「型」という現象を具体的な行為的直観の枠内でより詳しく扱うことができるような、現象学的経験の場が作られたと言えるであろう。具体的な身体的実践の練習の枠内において実現したこのような研究が、様々な現象の出発点においても、やはり生起し得ることは、容易に想像される。しかし、現象学的研究にとつて特に実りある形で扱われたのが日本の芸道であった、という点も押さえておくべきであろう。実践的研究のこのような形式は、方法的に言えば行為的直観であるが、同時に、まさにそこから遂行される「形成的現象学」(transformative *Phänomenologie*)の基礎なのである。西田の思想は、従つて、経験の可能性を様々な行為様式で探究するには、大変実りある方法論を提供するものであると見ることができる。「形成的現象学」においては、行為と知識は内的に連関しているが、それによって、私自身と他者や世界との出会い自体が遂行の修養・修行 (*Übung*) となるのである。

身体的遂行や言語的記述を共に実践することは、様々な言語を出発点として遂行される。形成的現象学の本質的な方法論的特徴は、従つて、その方法論的理由よりも、まずは必然的に様々な言語で実践されるべきだということにある。例えば、ある行為の遂行である呼吸を取り上げよう。その呼吸自体を、最初に日本語で、次にドイツ語で記述していくと、そこで一つの現象を記述するには二つの言語が、それぞれ異なつた文法的可能性と語彙を具えていることが明らかになる。この意味で、どの言語が一番優れているといったことは、言えなくなるだろう。むしろ、現象学で使用されるいずれの言語も、現象学的記述をより豊かなものにする可能性を秘めているということになる。形成的

現象学は従って、方法論的根拠という観点から、言語の多様性を背景として展開されるという特徴を持つ。日本語という言語は、自己、身体、知覚、呼吸等を扱う現象学に多大な貢献をもたらすだろう。ただ西洋の言語から翻訳された、日本語にするとどこか不自然に感じられるような現象学の文献のみを信頼するよりも、むしろ、この不自然さをまさに生産的に用い、行為的直観のもと、日本語を常に出発点とする分析の実践に徹するべきだ。そこで生み出される数々の結果を比較すれば、また、きわめて意義深い洞察が認められるはずだ。しかし、頻繁に使用される現象学のテクニカルタームは避け、むしろごく一般的な使用に基づいた日本語の記述を試みるべきである。この点に関してだが、形成的現象学の枠組みで探求されるべき方法論上の難題が、新たに持ち上がってくるはずだ。形成的現象学における行為的直観の方法論的应用は、それ故に、多様な生き方と言語使用の文脈の中で、今後、常に思考のある種の実験 (Experiment)、修養・修行 (Übung) であり続けると思われる。

注

- (一) Homer, *Ilias*, XV, 410ff. (ホメロス『イリアス』十五
四一〇頁以降)
- (二) 引用は Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des
Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Hildesheim
1922, S. 6f. に於ける。
- (三) 同 2 → Pierre Hadot, *Mege zur Weisheit*, Frankfurt am
Main 1999, S. 34. に於ける。
- (四) 同 2 → Burkhard Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim
1965, S. 9. に於ける。
- (五) この日本語訳については、下記のリンク <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/976854> 十六―十七頁を参照した。
- (六) コーロップにおける言語の多様性と哲学の関係について
の歴史には、 Rolf Elbertfeld, *Sprache und Sprachen. Eine
philosophische Grundorientierung* (Freiburg i.B. 2012) を参

照されたい。

- (7) 中動態を扱った研究については、二〇一七年出版の『中動態の世界・意志と責任の考古学』（国分功一郎、医学書院二〇一七）が挙げられる。ここでは、中動態という文法形態について、それに関連する古代ギリシャ語の説明から、ヨーロッパ語での解釈に至るまでの内容が、詳述されている。本書は、中動態について、古代ギリシャ哲学と東洋哲学による中動態の双方の解釈が、その文法形態の観点から有意義な見解を呈する可能性があることを明らかにしている。ただし、ここではこの双方のつながりについては、ごく限られた形でしかふれられていない。主語についての間から見る中動態の哲学的解釈については、Rolf Elberfeld, *Sprache und Spruchen. Eine philosophische Grundorientierung* Freiburg i.B. 2012 一八二―二五九頁を参照のこと。
- (8) 受動態と丁寧語・敬語は、ここでは特別な役割を果たさないものとする。
- (9) 「絶対矛盾的自己同一」という表現は、全集第九巻（二四七―二五二頁）で百回以上も使用されている。
- (10) 形成的現象学の哲学概念については、Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden*

interkulturellen Philosophierens, Stuttgart/Bad Cannstatt 2010 の三八一―三八三頁 および Rolf Elberfeld *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg i.B. 2017 二九―四四九頁を参照されたい。

(11) このアプローチの根拠や趣旨説明については、Rolf Elberfeld, *Philosophie und ästhetische Praxis in: Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung*, Rolf Elberfeld, Stefan Krankenhagen 編 Paderborn 2017 一七―一八九頁を参照されたい。